

O SONHO DE JACOB:  
SACRALIDADE E LEGITIMAÇÃO POLÍTICA  
NOS LIVROS DE LINHAGENS \*

PEDRO PICOITO

«Amei a mulher amei a terra amei o mar  
amei muitas coisas que hoje me é difícil enumerar  
De muitas delas de resto falei  
Não sei talvez eu me possa enganar  
foram tantas as vezes em que me enganei  
mas por trás da mulher da terra e do mar  
pareceu-me ver sempre outra coisa talvez o Senhor  
É esse o seu nome e nele não cabe temor  
Mas depois deste sonho sou obrigado a cantar:  
eis que o Senhor está neste lugar  
Porquê não sei talvez uma pequena haste balance  
talvez sorria alguma criança  
Terrível não é o homem sozinho na tarde  
como noutro tempo de esplendor cantei  
Terrível é este lugar  
Terrível porquê? Não sei bem  
Talvez porque o Senhor pisa esta terra com os seus pés  
(lembro-me até de que mandou tirar as sandálias a Moisés)  
Levanto os dois braços aos céus  
Aqui - mulher terra mar -  
Aqui só pode ser a casa de Deus»

RUY BELO, «Palavras de Jacob depois do sonho», *Homem de Palavra(s)*

---

\* Este artigo corresponde, nos seus traços gerais, a parte da dissertação de Mestrado apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, em 1997, com o título *As Musas e a Memória. História, conflito e legitimação política nos livros de linhagens*.

A história da historiografia portuguesa anterior a Fernão Lopes está ainda por fazer. Exceptuando algumas introduções muito sumárias, como as de Oliveira Marques<sup>1</sup> ou Veríssimo Serrão<sup>2</sup>, não houve da parte dos historiadores um esforço de sistematização semelhante ao que notáveis eruditos, desde Alexandre Herculano a Lindley Cintra e Diego Catalán, desenvolveram durante um século e meio para as mesmas fontes nos domínios da edição, da crítica textual e da história da literatura. Resgatados ao pó dos arquivos por esta plêiade de beneméritos, textos tão importantes como os diversos anais e crônicas latinos, os livros de linhagens, as *Crônicas Breves* de Santa Cruz de Coimbra, a *Crônica da Conquista do Algarve* ou a monumental *Crônica Geral de Espanha de 1344* têm sido eclipsados, no estudo das suas condições de produção e do seu contexto político e social, pela figura tutelar do primeiro cronista-mor.

Dentro deste panorama não muito animador, os três livros de linhagens actualmente designados por *Livro Velho* (LV), *Livro do Deão* (LD) e *Livro de Linhagens* (LL) do Conde D. Pedro de Barcelos<sup>3</sup> fogem um pouco ao anonimato, em virtude da contínua e persistente atenção que José Mattoso lhes tem dedicado desde há quase quarenta anos<sup>4</sup> e das inovadoras monografias com que Luís Krus enriqueceu a nossa visão do sistema cultural que lhes deu origem<sup>5</sup>. Em conjunto com as sínteses de António Resende de Oliveira sobre a literatura das cortes senhoriais<sup>6</sup>, o quadro histórico de que aqui vamos par-

<sup>1</sup> *Antologia da Historiografia Portuguesa I. Das origens a Fernão Lopes*, Lisboa, Europa-América, 1979; id. «Historiografia na Idade Média», in Joel Serrão (dir.), *Dicionário de História de Portugal*, IV, Lisboa, Iniciativas Editoriais, 1971, pp. 418-420.

<sup>2</sup> *A Historiografia Portuguesa - Doutrina e Crítica*, I, Lisboa, Verbo, 1972.

<sup>3</sup> José Mattoso e Joseph Piel (ed.), *Portugaliae Monumenta Historica. Nova Série*, I, II/1 e II/2, Lisboa, Academia das Ciências, 1980.

<sup>4</sup> Cf., por todos, os seus trabalhos mais recentes em *A Nobreza Medieval Portuguesa*, Lisboa, Estampa, 1980, e *Portugal Medieval. Novas Interpretações*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1983.

<sup>5</sup> Cf. *Passado, Memória e Poder na Sociedade Medieval Portuguesa*, Redondo, Patrimónia, 1994, e *A Concepção Nobiliárquica do Espaço Ibérico (1280-1380)*, Lisboa, F.C.G./JNICT, 1994.

<sup>6</sup> Cf. «Cortes senhoriais», in Giulia Lanciani e Giuseppe Tavani (org.), *Dicionário de Literatura Medieval Galego-Portuguesa*, Lisboa, Caminho, pp. 170-173, e «A cultura das cortes», in Maria Helena da Cruz Coelho e Armando Luís Carvalho Homem (coord.), *Nova História de Portugal. III. Portugal em Definição de Fronteiras*, Lisboa, Presença, 1996, pp. 660-685.

tir é o que Mattoso define para situar a evolução da nobreza na primeira dinastia<sup>7</sup> e, sobretudo, aquele que Krus apresenta para descrever a historiografia da mesma época, num artigo inspirador<sup>8</sup>. Trata-se do interminável conflito (umas vezes aberto, outras subentendido, mas sempre presente) que, desde a fundação da nacionalidade e das estruturas de um incipiente Estado português, opõe a realeza, nas suas tentativas de centralização política, a uma grande aristocracia ameaçada nos seus privilégios, na sua posição, na sua imagem, em suma, no seu estatuto de classe dirigente. É, pois, uma luta pelo poder que conhece o seu desenlace - para alguns fatal - nos campos da Serra d'Aire, numa tarde de Agosto de 1385.

Entre guerras civis, pazes armadas, deposições, desterros, cortes, protestos e inquirições, as incidências factuais e conjunturais dessa luta são bem conhecidas. Já não o é tanto esse outro enfrentamento derivado e paralelo pelo domínio do «poder simbólico», para utilizar o conceito célebre de Pierre Bourdieu, enfrentamento a que Luís Krus chamou «o conflito político-ideológico em torno da questão das origens». <sup>9</sup> É no centro deste conflito que situaremos os livros de linhagens, uma das armas mais poderosas de que a alta nobreza se serve para fazer frente ao antagonismo cerrado de que é objecto por parte da coroa. Um antagonismo que se reveste de várias dimensões, encaixadas como bonecas russas. É cultural, porque opõe duas visões da história e do mundo. É mental, porque opõe duas representações colectivas do passado e dois modos de produção da memória. É literário, porque opõe dois géneros, duas tradições narrativas, duas gramáticas do discurso. Mas é sobretudo, e antes de mais nada, político e ideológico, como já vimos, porque opõe duas formas de legitimar o poder.

Para compreender melhor as relações entre a legitimação política e o sagrado partamos do princípio, evidenciado por Halbwachs e pelo esforço interdisciplinar de numerosos historiadores <sup>10</sup>, de que a

<sup>7</sup> Cf. *Ricos-Homens, Infâncias e Cavaleiros*, Lisboa, Estampa, 198, e *Identificação e um País*, I e II, Lisboa, Estampa, 1985.

<sup>8</sup> «Historiografia Medieval», in *Dicionário de Literatura Medieval Galego-Portuguesa*, pp. 312-315.

<sup>9</sup> «Ibid.», p. 313.

<sup>10</sup> Maurice Halbwachs, *Les Cadres Sociaux de la Mémoire*, Paris, Albin Michel, 1994 (1ª ed. De 1925); Id., *La Mémoire Collective*, 2ª ed., Paris, P.U.F., 1968 (1ª ed. De 1950); Peter Burke, «A história como memória social» in *O Mundo co-*

memória social ou colectiva tem uma influência literalmente primordial na identidade e estruturação de qualquer grupo. Além disso, e porque numa sociedade como a medieval a fonte de toda a legitimidade é a tradição, lembremos que o conhecimento histórico, nestas condições, tende a mitificar-se, isto é, a tornar-se uma narrativa oficial, canónica, sacralizada e estilizada, transmitida pelo grupo como património comum, sentida pelos seus membros como meio e símbolo de integração colectiva.

A noção de mito que utilizamos aqui não é propriamente a de conto forjado ou falso, noção muito corrente no senso comum, mas sim a de qualquer narração sobre o passado, em particular sobre o momento genético de uma colectividade, que tenha claros objectivos de combate político a outras narrações concorrentes e tidas por ilegítimas. Esta concepção de mito deve alguma coisa a Mircea Eliade e aos seus trabalhos mais conhecidos<sup>11</sup>, ao Paul Veyne de *Acreditavam os Gregos nos Seus Mitos?*<sup>12</sup> e à definição de Walter Burkert segundo o qual o conhecimento mítico é uma «narrativa tradicional aplicada» ou um «saber por histórias»<sup>13</sup>. Mas, na verdade, aproxima-se mais das conclusões formuladas por dois clássicos da antropologia política: Bronislaw Malinowski e Georges Balandier. Para o primeiro, «a história da origem contém o estatuto legal da comunidade»<sup>14</sup> e uma autêntica «carta social» que sustenta a manutenção «do poder, do privilégio e da propriedade». Para o segundo, «os mitos possuem uma dupla função: *explicam* a ordem existente em termos históricos e *justificam-na*, conferindo-lhe uma base moral, apresentando-a como um sistema legitimamente fundado.»<sup>15</sup>.

---

*mo Teatro*, Lisboa, Difel, 1992; M.T. Clanchy, *From Memory to Written Record*, England 1066.1307, s.l., Edward Arnold, s.d.; Paul Connerton, *Como as Sociedades Recordam*, Oeiras, Celta Editora, 1993; James Fentress e Chris Wicham, *Memória Social*, Lisboa, Teorema, 1994; Jacques Le Goff, «Memória» in *Enciclopédia Einaudi, I. Memória-História*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1984, pp. 11-51; Pierre Nora, «Memória colectiva», in Jacques Le Goff (dir.), *A Nova História*, Coimbra, Almedina, 1990, pp. 451-454.

<sup>11</sup> Sobretudo *O Sagrado e o Profano*, Lisboa, Livros do Brasil, s.d.; *O Mito do Eterno Retorno*, Lisboa, Edições 70, 1993; *Aspectos do Mito*, Lisboa, Edições 70, 1989.

<sup>12</sup> Lisboa, Edições 70, 1987.

<sup>13</sup> *Mito e Mitologia*, Lisboa, Edições 70, 1991, pp. 17 e 18.

<sup>14</sup> Bronislaw Malinowski, «Mitos de origem», in *Magia, Ciência e Religião*, Lisboa, Edições 70, 1988, p. 119.

<sup>15</sup> Georges Balandier, *Antropologia Política*, 2ª ed., Lisboa, Presença, 1987, p. 123.

Neste contexto, a luta pelo domínio simbólico do passado levada a cabo pelos nobiliários, vasta encenação em que se cruzam informações genealógicas, lendas de circulação (muito provavelmente) oral e acontecimentos históricos mais ou menos mitificados, podia seguir duas estratégias típicas: ou invocar a protecção sagrada e o mérito do povoamento para o início da linhagem, ou reclamar para esse momento a aura de um acto de força, de uma violência que desencadeia muitas vezes os poderes misteriosos daquilo a que Jacques Le Goff chamou o «maravilhoso político»<sup>16</sup>, como se pode ver nas famosas lendas da Dama Pé de Cabra ou da Dona Marinha. Dois caminhos diferentes, e até de certo modo divergentes, para atingir, afinal, o mesmo, o único, o exclusivo fim: glorificar a superioridade de uma origem excepcional.

No primeiro caso, que vamos analisar agora, a legitimidade histórica dos direitos sobre a terra (e, portanto, sobre o poder) justifica-se pela sacralização adquirida na sua conquista aos infiéis, no seu povoamento cristão e, sobretudo, na fundação e patrocínio de mosteiros e comunidades monásticas. Esta visão subjaz a muitos dos relatos dos livros de linhagens e está igualmente presente nas fontes cronísticas que descrevem o vasto movimento migratório a que chamamos - graças à óptica dessas mesmas fontes - Reconquista cristã. Ainda que a realidade histórica tenha sido outra, como parece hoje assente, essa óptica alimentou durante muito tempo as certezas de uma historiografia nacionalista que postulava a irredutível oposição entre os reinos cristãos do Norte e a civilização ibero-islâmica, assim como a continuidade natural entre a Hispânia visigótica, a monarquia asturiana e os embrionários Estados nacionais que nasceram da expansão iniciada em Covadonga.

Foi em torno, aliás, de uma leitura diversa das fontes escritas e do seu confronto com outros testemunhos, nomeadamente arqueológicos e filológicos, que se prolongou durante todo o século XX uma das mais apaixonadas polémicas do medievalismo ibérico: a célebre questão do ermamento<sup>17</sup>. Naturalmente que os defensores mais radicais da tese da desertificação do vale do Douro, e portanto de um repovoamento cristão quase *ex nihilo*, se socorreram em abundância da

<sup>16</sup> Cf. *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*, Lisboa, Edições 70, 1989, pp. 25-27.

<sup>17</sup> Cf., para um ponto da situação, José Mattoso, «Portugal no Reino Asturiano-Leonês», in José Mattoso (dir.), *História de Portugal. I. Antes de Portugal*, Lisboa, Estampa, 1992, pp. 449-460.

cronística. Sem entrar na polémica, não se torna difícil, no entanto, chamar a atenção para o facto de tais fontes transmitirem sempre a ideologia dos vencedores, os quais, neste caso, eram justamente «re-conquistadores», povoadores e colonizadores.

Ora Mircea Eliade lembra que, para uma população com forte mentalidade religiosa, «um território desconhecido, estrangeiro, desocupado (isto quer dizer muitas vezes: desocupado pelos *nossos*) participa ainda da modalidade fluída e larvar do *caos*. Ocupando-o e, sobretudo, instalando-se, o homem transforma-o simbolicamente em cosmos mediante uma repetição ritual da cosmogonia. (...) Se se trata de arrotear uma terra inculta ou de conquistar e ocupar um território já habitado por *outros* seres humanos, a tomada de posse ritual deve, de qualquer modo, repetir a cosmogonia. Porque, da perspectiva das sociedades arcaicas, tudo o que não é *o nosso mundo* não é ainda um *mundo*. Não se faz *nosso* um território senão *criando-o* de novo, quer dizer: consagrando-o»<sup>18</sup>. Por outro lado, Jacques Le Goff<sup>19</sup> e Aron Gurevitch<sup>20</sup> mostraram como a oposição entre espaço habitado e espaço selvagem (ou, mais concretamente, entre núcleo populacional, com os seus campos circundantes, e o deserto-floresta sempre próximo) estrutura a imagem medieval do mundo.

Desbravar, povoar, construir eram actividades que ganhavam, neste contexto social e económico, um estatuto sagrado. Ainda imersos nessa tendência secular de expansão demográfica, de crescente circulação de homens e coisas, de vigorosos arroteamentos e migrações internas que agita todo o Ocidente entre o ano mil e a crise do século XIV, os nossos textos relacionam frequentemente os inícios de uma família com a conquista e povoamento de um território determinado, ao qual se vai buscar o nome, a localização do principal domínio, os direitos que asseguram o poder e a protecção divina. Evitar o esquecimento de todas estas informações que, no seu conjunto e em relação umas com as outras, constituem a base do *status* da aristocracia e a essência da sua identidade simbólica, é aliás, uma das fina-

<sup>18</sup> *O Sagrado e o Profano*, pp. 45-46. Cf. também Mattoso, *Ricos-Homens* ..., p. 96.

<sup>19</sup> Cf. *A Civilização do Ocidente Medieval*, I, Lisboa, Estampa, 1983, pp. 169-172; Id, «O deserto-floresta no Ocidente Medieval», in *O Maravilhoso e o Quotidiano* ..., pp. 37-55.

<sup>20</sup> Cf. *As Categorias da Cultura Medieval*, Lisboa, Caminho, 1990, pp. 59-113.



lidades expressas do LD, escrito «*por saberem os homens fidalgos de Portugal de qual linhagem vem, e de quaes terras e de quaes coutos, honras e mosteiros e igrejas som naturaes* [isto é patronos], uma vez que «*muitos som naturaes e padrões de muitos mosteiros, e de muitas igrejas e de muitos coutos e de muitas honras e de muitas terras, que o perdem à mingoa de saber de qual linhagem vem*» (LD [Prólogo] 1-2). Intenção programática que, embora num muito escolástico sétimo lugar, o LL também não descursa (LL [Prólogo] 12).

Vejam os como algumas das grandes linhagens portuguesas procuram evitar tão fatal esquecimento. Os de Sousa, por intermédio de «*Santa Senhorinha, a que jaz em Basto*» (LV I A1; LL XXII A3), aparecem desde muito cedo ligados ao poder sagrado de uma comunidade religiosa, e através do sobrinho desta, «*el conde dom Éche-ga*», relacionados com «*el conde dom Diogo que pobrou Burgos*» (LV I A2; LL XXII A5). Atribuía-se-lhes também tradicionalmente a fundação do mosteiro de Pombeiro, «*facto bastante verosímil no contexto da história monástica da região durante o terceiro quartel do século XI.*»<sup>21</sup> Com efeito, num dos seus ramos são associados um conde que utiliza esse título (dom Gomes de Pombeiro) e um filho deste, «*dom Fernam Gomes, que foi abade de Pombeiro*» (LV I B5-6). O LL anota muito cuidadosamente que este dom Gomes é filho do conde Nuno de Celanova, o irmão de São Rosendo (tanto o mosteiro de Celanova como o santo eram celeberrimos na Galiza), e que «*jaz em Poombeiro, na galigee (sic) aa parte direita quando home vem de fora*» (LL XXII B7).

Refira-se que a nobreza mais antiga patrocina «quase sempre mosteiros de tipo familiar, isto é aqueles cuja comunidade era composta primariamente por membros da família fundadora, e normalmente submetidos ao governo dos seus parentes mais próximos»<sup>22</sup>. O facto de esta corrente monástica conhecer um certo recuo a partir do fim do século XI, em virtude da acção conjunta das autoridades condaís e de um episcopado, muitas vezes exógeno, empenhado a levar a cabo a reforma gregoriana com o apoio de ordens recentemente implantadas na Península Ibérica, pode explicar que os de Sousa só

<sup>21</sup> Mattoso, *Ricos-Homens* ..., p. 47.

<sup>22</sup> Ibid., p. 95. Cf. Id., «A nobreza medieval portuguesa - as correntes monásticas dos séculos XI e XII», in *Portugal Medieval* ..., pp. 197-223; Id., *Identificação* ..., I, pp. 200-201.

nos apresentem mais um abade de Pombeiro no LV (I BA9) e outro no LD (II Y6).

Os livros de linhagens, contudo, não deixam de nomear as relações da família (muitas vezes confusas) com os mosteiros de Rendufe (LV II BC7; LD I C2), Salzedas (LD I A3; LL XXII D9), Santo Tirso (LD I C3) e Tibães (LD IV I2), assim como os seus membros que ingressaram no clero secular ou regular, sobretudo os mais notáveis (para não ir mais longe, LV I B6-7, J10-11, R10, Y9, AO 10-11, AR9, AW10, AY11, BA9, BC8-9, BD10, BG10). Neste sentido, até o parentesco um pouco distante - mas de grande prestígio - que unia a linhagem a dom Afonso Teles, o poderoso senhor castelhano «*que pobrou Albuquerque*» (LD I A6; LL XXII D12), seria registado.

É de crer que este conjunto de referências destinadas a engrandecer a memória familiar se articulasse com as hagiografias latinas de Santa Senhorinha e S. Rosendo<sup>23</sup>, de origem e circulação marcadamente eclesiásticas, nas quais a figura de Afonso Henriques recebia um tratamento muito negativo. Nada, aliás, que destoasse dos nobiliários, os quais contam em abundância, e com evidente prazer, vários episódios reveladores da fraqueza do nosso primeiro rei perante os seus barões. Sublinhe-se que um desses episódios envolve justamente D. Gonçalo de Sousa (LV I M7; LL XXII A5), um dos principais representantes da linhagem ao tempo de Afonso Henriques.

Quanto aos senhores da Maia, a estratégia das origens sacralizadoras e povoadoras é também claramente seguida. Além do mitificado Ramiro II de Leão, também os seus filhos se destacam pelo afã reconquistador. O mais velho, Ordonho, «*pobrou a vila de Leom, e veio conquistar a Portugal, que era de Mouros, e deu a Santiago por rem que o ajudasse o couto de Mouquim e Corvelham.*» Paralelamente, «*veio com ele seu irmão Alboazar. E porque foi bem por armas, puserom-lhe nome Cide Alboazar. E fege uma torre no monte de Monte Cordova, que ora chamam Pena de Cide, e guerreou dahi os Mouros, e deitou os Mouros de São Romão, e foram-se passar Douro e foram-se a São Martinho de Mouros. E des i filhou o crasto d'Aveo-*

---

<sup>23</sup> Cf. Maria Helena da Rocha Pereira (ed. e trad.), *Vita Beatae Seniorinae*, in *Vida e Milagres de S. Rosendo*, Porto, Junta Distrital, 1970, pp. 112-157 e Manuel Díaz y Díaz, María Virtudes Pardo Gómez e Daría Vilariño Pintos (ed. e trad.), *Vida y Milagros de San Rosendo (Ordoño de Celanova, Vita et Miracula Sancti Rudesindi)*, s.l., Fundación Barrié de la Maza, 1990.



*so a Mouros e deitou Mouros de crasto de Gondomar e de Todea e feze-os ir a crasto Marnel de Riba de Vouga. E casou com dona Usco Godins, filha del conde dom Godinho das Asturias, e ela com seu marido fundaram a igreja de São Nicolao em Vila de Moreira de Riba d'Ave, que ora chamam Santo Tirso de Riba d'Ave. E vierom com ele de Galiza seus vassalos bons, convem a saber quaes foram: dom Guter Teles e dom Osená (sic) e dom Tructesendo Durquides. E cada um deles eram senhores de mui bons cavaleiros e outros muitos e bons vassalos.» (LV II A2).*

Tal como a narrativa sobre as origens dos Ribadouro, também esta nos apresenta, de uma forma muito viva, um grupo humano colonizador e guerreiro. Todos os seus elementos, no essencial, são retomados no LL (XXI A1). Alboazar, o filho de Ramiro e de uma moura «d'alto linhagem», é, desde logo, uma figura nimbada pela excelência guerreira e pela nobreza de sangue. Apesar de ser o secundogénito, os senhores da Maia, seus descendentes, em nada desmerecem do território que lhe pertence por herança materna <sup>24</sup> e por direito de conquista. É ele quem, primeiro, expulsa o inimigo dessa paisagem fortificada de «castros», empurrando-o até às margens do Vouga (o LL [XXI A1] vai um pouco mais longe: «foi-os tirar de contra Coimbra»). É ele quem repoeva a terra conquistada com os «seus vassalos bons (...) senhores de mui bons cavaleiros e outros muitos e bons vassalos». É ele quem assegura a sombra protectora de uma torre no alto de um monte, o qual recebe da tradição um nome - símbolo entre todos marcante do novo domínio - derivado da titulatura épica do seu

<sup>24</sup> Luís Krus chamou a atenção para o papel legitimador da moura Artiga (ou Ortiga) em todo este relato e para a importância que a sucessão por via feminina teria no contexto das disputas patrimoniais entre o rei D. Dinis e os da Maia - Riba de Vizela (Cf. «O discurso sobre o passado ...» in *Passado, Memória e Poder ...*, pp. 200-204.) Também não será por acaso que a primeira mulher de Ramiro se apresenta como uma adúltera que trai a sua casa e a sua fé - o próprio filho a reconhece como «o demo» - enquanto o casamento do rei com a moura, do qual viriam os da Maia, merece um forte louvor da sua corte e, portanto, da melhor sociedade cristã. O LL (XXI A1) justifica tal aplauso «porque dissera por ela o grande estrologo Aman que ela era pedra preciosa ante as mulheres que naquele tempo havia. E ainda disse mais que tanto havia de seer boa cristã, que Deus por sua honra lhe daria geeraçom de homens boos e de grandes feitos e aventurados em bem. E bem parece que Aman disse verdade, ca ela foi de boa vida e fez o mosteiro de Sam Juliam e outros hospitaes muitos e os que dela decenderom foram muito compridos do que o grande astrologo disse.»

conquistador («*E fege uma torre no Monte de Monte Cordova, que ora chamam Pena de Cide ...*»). É ele quem, depois de instalar novos senhores e construir o monumento visível do poder triunfante, funda, por fim, o mosteiro de Santo Tirso com a mulher, «*filha de Dom Godinho das Astúrias*» (mais uma vez, a carga legitimadora da Reconquista), apropriando-se da terra pelo império do sagrado, o mais definitivo de todos os impérios. Sim, quatrocentos anos depois de Alboazar Ramires, o LL bem podia dizer dos seus descendentes, orgulhosa e didacticamente, que «*estes todos se chamarom da Maia porque se ganhou peer os seus avoos, e havia-na por sua. E a Maia chamava-se naquel tempo dees Doiro ataa Lima*» (LL XXI A5).

A documentação confirma-nos a iniciativa fundadora do casal, em 978, bem como os intensos contactos entre Santo Tirso e os senhores da Maia <sup>25</sup>. Sendo assim, parece haver grande correspondência entre a realidade histórica e a imagem que dela nos pretendem dar o LL e o LV, os quais projectam, a partir do casal duplamente fundador, um destino comum ao mosteiro e à linhagem. Os especialistas do eterno, através da escrita e da liturgia, chamariam a si a reprodução da memória familiar e o cuidado dos seus mortos, e os senhoriais patronos, com os seus bens e as suas armas, tomariam a seu cargo a sobrevivência material do panteão e da comunidade monástica. Como muito bem viu Luís Krus, Santo Tirso, fundado por Alboazar, reivindicava assim, à escala regional, um protagonismo religioso e político semelhante ao que Santiago de Compostela, protegido pelo seu irmão Ordonho, detinha na história da reconquista hispânica <sup>26</sup>.

O relato fundacional dos de Ribadouro associava também a conquista do território à sua consagração. Através dos dois irmãos do fundador Moninho Viegas, ambos bispos e contemporâneos de Ramiro II de Leão, a linhagem fica ligada aos mosteiros em que eles estão enterrados: Vila Boa do Bispo (assim chamado justamente por causa de um deles) e Tuias (LL [Prólogo]; LL XXXVI A1). Nas gerações seguintes, o LL não se esquece de referir as relações - mais uma vez pouco claras, porque envolvem outras famílias - com Tibães,

---

<sup>25</sup> Cf. Mattoso, *Ricos-Homens ...*, pp. 50-51; Id., «O mosteiro de Santo Tirso e a cultura medieval portuguesa» in *Religião e Cultura na Idade Média Portuguesa*, 2ª ed., Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1996, pp. 491-509; Id., «A família da Maia no século XIII» in *A Nobreza ...*, pp. 331-342.

<sup>26</sup> Cf. *Passado, Memória e Poder ...*, p. 202.

Salzedas e Pombeiro (XXXVI A5-6), para além de sublinhar o parentesco directo da mulher de Egas Moniz, o Velho, filho do primeiro representante da linhagem, com o rei Ramiro. Sem recuar tão longe no tempo, o *LD*, por seu turno, cita entre os membros da família «dom Pero Troitosendes de Paiva e de Riba do Douro, que começou a fazer o Paaço de Sousa» (VIII), e dona Mor Pais, a primeira mulher de Egas Moniz, suposto aio de Afonso Henriques, «filha que foi de dom Paio Guterres, que fez Tivães, e da filha de dom Suer Gueendes, que fez a Varzea» (IX A2).

Não deixa, porém, de ser surpreendente a ausência, nos três nobiliários, de qualquer menção ao mosteiro de Cárquere, que, segundo uma lenda recolhida na *Crónica de 1419* (cap. 2 do reinado de Afonso Henriques) teria sido construído por esse mesmo Egas Moniz em agradecimento pela cura miraculosa do seu pupilo, ainda criança, de uma deformação nas pernas. A obscuridade do episódio, que Mattoso hesita em incluir no núcleo inicial da «gesta de Egas Moniz» presumivelmente criada por João Soares Coelho<sup>27</sup>, talvez se explique pela própria obscuridade das origens do santuário, um pouco excêntrico ao eixo geográfico dos mosteiros patrocinados pela família e, a avaliar pela sua fraca presença documental, de reduzida actividade e dimensão<sup>28</sup>. Porquê, então, a escolha de Cárquere como cenário de uma tradição tão importante? O estado actual da investigação não nos permite responder a esta pergunta, que necessitaria de um estudo monográfico, cruzando dados sobre a «gesta de Egas Moniz», as fontes da *Crónica de 1419*, a história do próprio mosteiro e a genealogia dos de Ribadouro.

Da parte dos de Baião e dos de Bragança, as outras duas linhagens entre as cinco iniciais apontadas pelo *LV*, o retrato que nos foi transmitido encontra-se num estado francamente mais esquemático. Desde logo, porque se perderam os capítulos do *LV* que lhes eram dedicados, mas, além disso, porque a sua posição de menor proeminência na corte dos primeiros reis portugueses terá provocado uma menor disponibilidade de recursos materiais e simbólicos para alimentar a

<sup>27</sup> Cf. *Ricos-Homens ...*, pp. 56-57; Id., «João Soares Coelho e a gesta de Egas Moniz» in *Portugal Medieval ...*, pp. 409-435; Id., «Egas Moniz», in José Costa Pereira (coord.), *Dicionário Ilustrado da História de Portugal*, I, Lisboa, Publicações Alfa, 1985, pp. 490-491.

<sup>28</sup> Cf. Mattoso, *Identificação ...*, I, p. 169.

memória familiar. Ou então, muito simplesmente, porque a perda de poder efectivo destas famílias ao longo do tempo terá permitido aos seus rivais dentro da própria nobreza - ou aos descendentes destes - uma censura sistemática de memórias que o *statu quo* dos séculos XIII e XIV tornara politicamente incorrectas.

Ainda assim, sabemos que os Bragançons faziam remontar as suas origens à rocambolesca história de «*dom Alam, que foi clérigo filho d'algo e filhou a filha d'el rei de Armenia quando foi em oração a Santiago, e foi sa hospeda em Sam Salvador de Crasto de Avelãs*» (LV [Prólogo] 3). O LD, talvez por um efeito característico do registo de uma tradição oral, dá-nos outro fundador, que passa a ser «*Mendo Alão de Bargaça*» (filho do «*Alam*» original ou simples corruptela do nome deste?), mas mantém a identidade da sua mulher (XXI 1). Quase se diria que, enquanto para o LV - ou para a tradição contemporânea que recolhe - era fundamental marcar a presença da família no mosteiro de Castro de Avelãs desde o primeiro momento, já para o LD a evocação de uma princesa que vem de longe em peregrinação a Compostela parece, por si só, mais prestigiante. Mudança de sensibilidade ou perda de informação? Não sabemos.

O que sabemos, assim o indica o LD imediatamente a seguir, é que o herdeiro do casal, Fernão Mendes, o Velho, «*casou com filha d'el rei dom Afonso de Castela, o que ganhou Toledo*» (XII 2). Esta ligação a um monarca já então mitificado e que ocupa no LD, de certo modo, o lugar de ponto de partida na ideologia ordenadora do tempo<sup>29</sup> (um pouco como Ramiro II de Leão no LV e no LL), era, à falta de outras conquistas e a par do acto de força que originara a linhagem, o maior título de nobreza que os senhores de Bargaça podiam reivindicar. Até porque uma referência tão simples lembrava à casa real duas coisas: primeiro, que havia entre os seus súbditos quem se pudesse orgulhar de um parentesco igualmente directo com o imperador Afonso VI; depois, que o mais glorioso soberano do seu tempo, o homem que arrancara aos mouros a antiga capital da Hispânia goda, o avô do primeiro rei português, cortejara os Bragançons ainda

---

<sup>29</sup> Basta ler o Prólogo para o comprovar: «*dêlo tempo d'el rei dom Afonso, o que ganhou Toledo, acá, foram feitos os mais dos mosteiros e das igrejas e dos coutos e das honras. Ca em tempo deste rei que reinou longamente foram muitos ricos homens e infançoens que ora poremos por padroens onde descendem os filhos d'algo.*» (LD [Prólogo] 2).

antes da nacionalidade, procurara a sua aliança, cedendo-lhes uma filha, e tentara atrair para a área de influência castelhano-leonesa os domínios destes magnates, nunca docilmente submetidos a qualquer das duas coroas <sup>30</sup>.

Se as narrativas fundacionais dos de Bragança e dos de Baião não existem ou em parte perderam as referências sacralizadoras e prestigiantes, isto acentua-se naturalmente nas linhagens colaterais e mais recentes. Nestas, como naquelas, não há propriamente relatos sobre as origens, sobre o seu papel na Reconquista (pelo menos antes da fundação de Portugal) ou sobre o patrocínio de mosteiros. Há, isso sim, referências esparsas a individualidades notáveis por terem promovido este ou aquele cenóbio, referências essas que são compartilhadas por diversas famílias (como, aliás, seria de esperar, tendo em conta a intrincada rede de cruzamentos matrimoniais).

Só para termos um exemplo concreto e exaustivo, vejamos as celebridades de outras parentelas com quem os Baiões, pela linhagem de «*Goido Araldes de Baia e Riba de Doiro*» (LL XLII tít.), se relacionavam: seu filho Trutesendo Guedes, ainda de Ribadouro, fundador do Paço de Sousa (LD XIV A1; LL XLII A1, C42, W2); o irmão deste, Soeiro Guedes, «*que fundou o mosteiro da Varzea do Cavado*» (LD XIV A1 e 25 tít.; LL XLII A1 e W2), também invocado pelos da Maia (LV II A5; LD VI B2; LL XXI A5) e de Ribadouro (LD IX A2); Pero Trutesendes de Paiva, filho do primeiro e sobrinho do segundo, celebrado identicamente como fundador do Paço de Sousa por este ramo colateral dos Ribadouro e dos Baiões (LD VIII); «*dom Ero Mendes, que fez Santa Ovaia (...) onde vem os de Moles e os Ramirões*» (LD XIV A3 e XV C1; LL LVI A1); «*dom Godinho Viegas de Azevedo, que fez Vilar de Frades*» (LD XIV B3), naturalmente contado entre os seus pelos Azevedo (LL LII A1); «*dom Toure Çarnão, que fez Vairão e Roriz*» (LD XIV C3; LL XLII A3), citado no Prólogo do LD como «*Travea*»; «*dom Pero Paes Escacha, que coutou Tibães*» (LD XIV C5; LL XLII A5), um Silva (LD XVIII A2) casado entre os Sousa (LD IV I2 e LL LVIII A2); «*Fernão Guieia, o bemfeitor de Vila Nova de Muhia e de outras duas igrejas de Sabadim*» (LD XIV X7; LL XLII B7); «*Pero Afonso de Dordões, que fez Manhente*» (LD XV C2; LL LVI B2), arrolado também pelos Ramirões (LD XVI A1; LL LVI B3); «*o mestre dom Gualdim Paes do Templo*», que

<sup>30</sup> Cf. Mattoso, *Ricos-Homens ...*, p. 67; Id, *Portugal Medieval ...*, p. 180.



«fez Tomar e Pombal e Castelo de Almoiro e pobrou outros muitos lugares que ganhou à Ordem, e foi muito forte em armas, e deixou ao Templo o que agora há em Abelamar» (LD XV D4 e LL LVI F5), paren-te dos Ramirões pelo pai e dos Correia pela mãe (LL LVI C4).

No entanto, convém ter presente que os nobiliários não esgotavam o recurso à legitimação pelo sagrado relacionando-o com o povoamento ou com a conquista, no sentido mais material destes actos. Embora tal sentido fosse um arquétipo dominante na cultura aristocrática medieval, e muito particularmente nesses livros de linhagens da Hispânia da Reconquista, havia formas mais sofisticadas de invocar o favor divino.

Uma delas era a relação «totémica» entre uma linhagem ou dinastia e uma pessoa sagrada - anjo, santo ou até o próprio Cristo - que teria sido especialmente encarregada, por desígnio providencial, de as proteger e auxiliar. Estratégia que constituía um óbvio e fortíssimo elemento de legitimação política, pois apropriava-se directamente do incontestável poder do sagrado sobre os homens. Atentar contra o grupo social assim defendido pelas forças divinas era atentar contra essas mesmas forças divinas. A lógica que está por trás desta relação - a que chamámos totémica porque decalca, quase exactamente, os laços existentes entre uma tribo e o seu tótem, facto já apontado por Durkheim<sup>31</sup> - pode aplicar-se a uma família, como exemplificaremos para os livros de linhagens, a uma cidade (Veneza e S. Marcos, as *polei* gregas e as suas cívicas divindades, Cartago e os seus deuses sangrentos) ou a uma nação (Portugal e Cristo no «milagre» de Ourique<sup>32</sup>, a Espanha e Santiago, a França e S. Dinis, a Inglaterra e S. Jorge). Em todas estas situações, bem conhecidas da antropologia política, «a relação entre o poder e a sociedade é essencialmente carregada de sacralidade porque toda a sociedade associa a ordem que lhe é própria a uma ordem que a ultrapassa, expandindo-se até ao cosmos no caso das sociedades tradicionais. O poder é sacralizado porque toda a sociedade afirma a sua vontade de eternidade

<sup>31</sup> Cit. Balandier, *Antropologia Política*, p. 107.

<sup>32</sup> Cf. Ana Isabel Buescu, «Um mito das origens da nacionalidade: o milagre de Ourique», in Francisco Bettencourt e Diogo Ramada Curto (org.) *A Memória da Nação*, Lisboa, Sá da Costa, 1991, pp. 49-70, e Bernard Guenée, *L'Occident aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles*, Les Etats, Paris, P.U.F., 1971, pp. 121-123.

e receia o retorno ao caos como realização da sua própria morte.»<sup>33</sup> Por outras palavras, o recurso à legitimação religiosa através da invocação expressa de um padroeiro tendencialmente exclusivo é, além de um símbolo de identificação colectiva, uma forma de garantir a continuidade e a permanência da comunidade, que assim se vê defendida contra qualquer ameaça.

O exemplo mais flagrante deste tipo de legitimação nos livros de linhagens é-nos apresentado pela casa de Lara, na pessoa do conde Nuno Gonçalves d'Avalos. Trata-se de um dos mais antigos antepassados da linhagem, alguém de quem o LL diz: «*porque era mui boo cristão, teve Deus por bem de seer sempre vencedor em todas as batalhas.*» Este pequeno quadro de retórica não passa de uma introdução ao relato quase hagiográfico que vem imediatamente a seguir, relato esse que, pela sua estrutura escrita e pelo domínio de alguns modelos bíblicos, denota uma origem - ou pelo menos uma forte influência - literária e clerical. Vejamos o texto: «*E ua noite, ante que morresse, veo a ele o angio u el jazia orando, ante sa cama, e vio ua craridade mui grande e uu homem vestido em vestiduras brancas, e preguntou quem era, e ele lhe disse que era angio que viinha a ele per mandado de Deus, e que pedisse uu dom, qual tevesse por bem, e que Deus lho outorgaria. E el disse que louvado fosse Deus por quanta mercee lhe fazia, e que lhe pedia salvaçom pera alma. E ele lhe dissí que esto lhe era outorgado com tanto que nom fizesse peores obras do que ele ata'ali fizera, mais que pedisse al. E ele lhe pediu que o seu solar nunca fosse destroido. E o angio lhe disse que pedia bem, e que Deus lho havia outorgado. E por esto cuidam os homees que o solar de Lara nunca ha de ser destroido.*» (LL X A3).

Vale a pena atentar em alguns pormenores desta narrativa. Antes de mais nada a sua evidente filiação num conhecido episódio veterotestamentário, contado no *Primeiro Livro dos Reis* (3, 4-13), em que o próprio Deus aparece ao grande rei Salomão «*de noite em um sonho*», em Gábaon, «*que era o maior dos altos lugares sagrados*» e onde este «*ofereceu mil holocaustos*». Salomão recebe a proposta divina de pedir o que quisesse, fosse o que fosse, com a certeza de ser atendido. Humildemente, pois «*era ainda muito jovem*» e tinha acabado de suceder a David, seu pai, à frente do reino de Israel, Salomão apenas pede a Deus «*um coração sábio para poder governar o Vosso povo e*

<sup>33</sup> Balandier, *Antropologia Política*, p. 107.

*distinguir entre o bem e o mal», recebendo em troca esta promessa: «Uma vez que Me fizeste esse pedido e não pediste para ti largos dias, nem riquezas, nem a vida dos teus inimigos, mas só sabedoria para exercer a justiça, hei-de agir conforme a tua súplica. Vou dar-te um coração judicioso e inteligente, como ninguém teve antes de ti, nem depois de ti alguém terá. E dar-te-ei também o que não pediste: riqueza e glória tais que, durante a tua vida não haverá entre os reis nenhum como tu.».*

Os paralelismos, mais ou menos explícitos, deste fragmento da história sagrada - propriamente dita - com a narrativa do LL referente a Nuno Gonçalves d'Avalos são reveladores. Salomão é o primeiro rei de Israel a receber o trono por via hereditária (tanto David como Saul, os seus antecessores, tinham sido directamente escolhidos por Deus). O conde Nuno Gonçalves é filho e herdeiro do fundador da linhagem, o «mui boo cavaleiro d'armas, muito honrado e mui boo cristão» Mudarra. Salomão oferece sacrifícios no «maior dos lugares sagrados» antes da aparição nocturna de Deus. O conde reza «ante sa cama» - supomos que justamente no seu solar - antes da aparição nocturna do anjo, aparição que converte *ipso facto* esse solar num verdadeiro lugar sagrado para a linhagem de Lara, tal como Gábaon o era para o povo de Israel. Salomão pede aquilo que julga ser a causa da sobrevivência do seu reino e da salvação da sua alma: um coração justo e sábio. O conde pede aquilo que julga ser a consequência de um coração justo e sábio: a salvação da sua alma e, obtida esta, a sobrevivência da sua casa, corporizada na indestrutibilidade do solar.

Se, como tomámos por hipótese, esta lenda se formou num meio eclesiástico, onde a continuação da biografia de Salomão no *Primeiro Livro dos Reis* seria certamente bem conhecida, podemos ir até um pouco mais longe nas implicações simbólicas do paralelismo entre um texto e o outro. Tal como o monarca israelita construíra o Templo de Jerusalém, centro do judaísmo, sob uma especial protecção divina, também Nuno Gonçalves conseguira de Deus a garantia de eternidade para o solar de Lara, centro da linhagem. O que, em última análise, equivalia a comparar Israel, o povo eleito de Deus, à casa de Lara, também providencialmente protegida, por via da aproximação entre Salomão e o seu Templo e o conde e o seu solar.

Autêntica hipoteca sobre o poder legitimador do sagrado, este recurso histórico-político da memória linhagística só se tornava possível num contexto intelectual em que «as reminiscências e citações [da

Bíblia] se acotovelam em tão grande número nos escritos do clero que é muitas vezes difícil distinguir o que provém da sua própria inspiração e o que pertence ao texto sagrado. Este é ao mesmo tempo interiorizado e actualizado, a ponto de se integrar na experiência pessoal. Na verdade, a Escritura não é considerada como um simples relato da história da salvação. Para além do sentido histórico evidente, uma exegese subtil, que tem por vezes a tendência de deslizar para o alegorismo, descobre em cada episódio, ou até em cada palavra, um significado moral e espiritual apropriado.»<sup>34</sup>

Não muito longe deste ambiente ideológico, embora certamente nascidos noutro contexto de produção cultural, parecem estar as memórias que contam como um herói glorioso, símbolo da sua linhagem, leva a cabo feitos de armas superiores às forças humanas graças ao auxílio sobrenatural. São quatro os exemplos que podemos descobrir nos nobiliários, todos eles contidos no *LL* e todos eles relacionados com o combate por excelência que é a guerra ao infiel, inimigo atávico, adversário da fé cristã e usurpador do território hispânico. Nestes casos, a batalha travada reveste-se de um significado que ultrapassa o terreno estritamente militar ou político, para atingir, com a maior das naturalidades, a dimensão religiosa decorrente da intervenção divina.

O primeiro caso a ver de perto é o de Rui Dias de Bivar, o Cid Campeador, prolixamente biografado no título VIII do *LL* (B8). Este texto, depois de enumerar as suas brilhantes conquistas e vitórias, dá-nos a notícia sucinta de uma lenda de origem duvidosa, mas já então muito difundida, segundo a qual o Cid teria vencido o seu último combate do modo prodigioso que a seguir se narra: «*E depois que o Cid morreo, venceo Rei Bucar outra vez, com todo o poder que pode ajuntar d'Africa. E esto foi per a vertude de Deus, que lhe enviou o apostolo Sam Tiago em sa ajuda. E Nosso Senhor mandou dizer ao Cide em sa vida, per Sam Pedro, per qual guisa havia de vencer.*».

Os pormenores factuais da história são aqui omitidos, provavelmente porque seriam do conhecimento público. Não nos poderemos alongar, portanto, sobre a forma de que se revestiu a actuação

<sup>34</sup> André Vauchez, *La Spiritualité du Moyen Age Occidental*, Paris, Presses Universitaires de France, 1975, pp. 157-158. Sobre o papel da Bíblia e do clero na cultura medieval, e na óbvia impossibilidade de apresentar uma bibliografia minimamente exhaustiva, cf. , por todos, Jacques Paul, *Histoire Intellectuelle de l'Occident Médiéval*, Paris, Armand Colin, 1973, pp. 10-13 e 35-36.

da «*vertude de Deus*» neste caso concreto. Parece mais importante a dimensão simbólica que faz do Campeador o herói épico por antonomásia, dimensão reforçada pela narrativa através de três figuras impressionantes. Em primeiro lugar, a de Santiago, o apóstolo guerreiro, patrono e evangelizador das Espanhas, cuja intervenção confirma o destino hispânico do herói e, deste modo, a caução divina à empresa bélica que esse destino corporiza: a reconquista cristã da terra ibérica. Depois a figura de São Pedro, príncipe dos apóstolos, primeiro Papa, senhor das chaves do Céu, que não só confere ao Cid a dimensão universal da Cristandade, como lhe assegura também a certeza de uma missão providencial, semelhante talvez à que levava o mesmo Pedro a ser objecto privilegiado da atenção de Deus. Finalmente, a figura do próprio herói que, depois de morto, vence uma batalha decisiva, feito inaudito que projecta o seu nome até aos confins da história, atribuindo assim à sua vida, e por arrastamento ao empreendimento colectivo em que essa vida se consome, a dimensão heróica por excelência.

É fácil ver que este triplo patamar épico, que o texto amplifica com a referida enumeração exaustiva dos feitos de Rui Dias de Bivar, dito o Cid Campeador, tem o objectivo muito claro de alcandorar ao cume da glória a Reconquista militar da Hispânia, recorrendo aos alegados favores celestiais para justificar ideologicamente esse secular movimento de colonização do Sul muçulmano pelo Norte cristão.

Álvaro Pires de Castro, que «*foi mui boo fidalgo e muito honrado, e lidou muitas vezes com os Mouros, e houve contra eles mui boas aventuras*» (LL XI C9), protagoniza o painel seguinte deste políptico. Acompanha-o novamente Santiago. O cenário é Jerez de Sador-nim, onde se dá um recontro entre forças cristãs e muçulmanas «*em tempo de el rei dom Fernando [de Castela]*», ou seja, durante o segundo quartel do século XIII. O LL descreve o embate com hiperbólico sobressalto, de modo a sublinhar o extraordinário milagre bélico e o valor de Álvaro Pires diante de tantos reis e exércitos, valor ao qual se atribui, afinal, o mérito de Deus ter actuado a favor dos cristãos, enviando o santo Mata-Mouros:

«*E os mouros eram bem XV mil de cavalo, e os de pee nom haviam conto, e os cristãos nom chegavam a mil de cavalo e os de pee nom chegavam a dous mil e quinhentos. E com esforço deste dom Alvar Pirez de Castro, que ia na dianteira, houverom a lidar com eles e vence-los. E teve Deus por bem de mandar i o Apostolo Sam Tiago, que virom i os Mouros e alguus dos cristãos, para seerem os*



*Mouros vencidos assi como o foram. Este dom Alvar Pirez era tam grande e tam gordo, que nom pode ter em aquela lide senom ua falifa delgada e ua vara na mão; mais tantos exemplos boos deu aos seus e tamanho esforço disse, que lhes fez cobrar os corações, porque houverom a seer os mouros vencidos.»* (XI C9).

É de notar que a grandeza da vitória se acentua pela desproporção das forças em presença e, sobretudo, pela desproporção entre o «*tamanho esforço*» e os «*tantos exemplos boos*» do heróico Álvaro Pirez de Castro e a sua quase total vulnerabilidade física, pois «*nom pode ter em aquela lide senom ua falifa delgada e ua vara na mão*». Por outro lado, o relato assegura a credibilidade desta sucessão de factos prodigiosos, invocando o maioritário testemunho dos próprios vencidos, os quais teriam sentido, porventura mais perto do que os vencedores, a presença do apóstolo combatente. A frase postula uma certeza subtil, mas não deixa de se servir da insuspeita fiabilidade do inimigo contra os cristãos que duvidassem da divina intervenção em favor da casa de Castro.

Não devemos menorizar esse possível sentido crítico acerca de acontecimentos sobrenaturais - bem menos frequentes nos nossos textos, aliás, do que nessas vidas de santos que compunham o grosso da historiografia monástica - porque o outro episódio do LL que envolve Santiago mostra que tal dúvida podia existir, mesmo que fosse mais reflexo das rivalidades políticas entre linhagens do que do improvável combate entre a razão e o mito. O quadro desta possibilidade, bem conhecido dos leitores de Alexandre Herculano, é a célebre narrativa da morte de Gonçalo Mendes da Maia, o Lidador, nos campos do Baixo Alentejo, onde «*foi adeantado por el rei dom Afonso Anriquez en a fronteira*» (LL XXI G6). Aí, «*uu dia, indo a correr a par de Beja, houve duas lides, ua com Almoliamar e outra com Alboacem, rei de Tanjar*».

Não será necessário salientar o desequilíbrio dos exércitos em confronto nem, mais uma vez, a crueza e intensidade das batalhas, convencionalmente ganhas pelos cristãos. Além disso, também aqui o herói provoca a admiração dos contemporâneos e a lembrança dos vindouros, graças a actos de valor - literalmente - superiores às suas próprias forças e que acabam por levá-lo à morte, «*chagado de chagas mortaes*». O seu fim em pleno combate, porém, torna-se no LL a mais eloquente exortação a esse grupo de fidalgotes desgarrados na fronteira, na sua maioria filhos segundos em busca de fortuna, como o próprio Gonçalo Mendes, mas que a luta contra o Islão e a evocação

literária convertem para todo o sempre na fina-flor da cavalaria da Cristandade - essa Cristandade perpetuamente ameaçada pelo infiel e perpetuamente defendida pela nobreza hispânica.

Narrando o embate, diz o texto, num belo tom declamatório que lembra precisamente a leitura em voz alta de um romance cavaleiresco: «*Ali se espedaçavam capelinas e bacinetes, e talhavam escudos e esmalhavam fortes lorigas. E feriram-se de tam dura força e de tamanhos golpes, que os cristãos da Espanha, e os Mouros que desto ouvirom falar, dos talhos das espadas que naquele lugar foram feitos, disserom que taes golpes nom podiam seer dados por homees. E esto nom foi maravilha por assi teerem, ca houve golpes que derom por cima dos ombros que fenderom meetade dos corpos e as selas em que iam e gram parte dos cavalos e outros talhavam per meio, que as meetades se partiam cada ua a sa parte. E disserom que Sam Tiago os fezera com sa mão, pero a verdade foi esta: eles foram dados por os mui boos fidalgos com ajuda de Sam Tiago.*» (LL XXI G6).

Como se vê, há neste ligeiro emendar de mão - a precisão de que não foi Santiago a combater, mas que se combateu com o auxílio de Santiago - um certo estado de espírito que não vislumbraríamos no episódio anterior, em que Álvaro Pires de Castro vence com o concurso directo e inequívoco do apóstolo. Corresponderá esta diferença a uma cultura um pouco mais céptica, a um meio social menos propenso a acreditar em aparições, a condições de produção mais «racionais»? É muito difícil responder com um mínimo de segurança. A chamada história das mentalidades, e em particular a história intelectual da aristocracia medieval portuguesa, que está por fazer, aconselham-nos prudência quando perguntamos pelas estranhas coisas em que acreditavam esses homens que julgamos conhecer tão bem, e que afinal nos surpreendem tantas vezes. Talvez a melhor resposta seja, novamente, uma das considerações que Paul Veyne nos oferece a propósito das modalidades de crença na mitologia antiga. «A depuração do mítico pelo *logos* não é um episódio da luta eterna - das origens a Voltaire e Renan - entre a superstição e a razão, que faria a glória do génio grego; o mito e o *logos* não se opõem como o erro e a realidade. O mito era um tema de reflexões graves e os Gregos ainda não o tinham dado por concluído, seis séculos após esse movimento dos Sofistas que se diz ter sido o seu *Aufklärung*. Longe de ser um triunfo da razão, a depuração do mito pelo *logos* é um programa muito datado, cujo absurdo surpreende: porque é que os Gregos se deram a tanto trabalho para nada, querendo separar o trigo do joio, em vez de ati-

rarem, de uma penada, para a fabulação, tanto Teseu como o Minotauro, tanto a própria existência de um certo Minos como as inverosimilhanças que a tradição atribui a esse fabuloso Minos?» Conclusão de Veyne, que fazemos nossa: «A questão de saber se as fábulas têm um conteúdo autêntico nunca se põe em termos positivos: para saber se Minos existiu, é preciso primeiro saber se os mitos não passam de contos vãos, ou se são história alterada; nenhuma crítica positivista liquida a fabulação e o sobrenatural.»<sup>35</sup>

À falta de outras certezas, podemos dizer o mesmo do episódio que nos ocupa. Acreditaria realmente o auditório do LL que a contenda fora vencida «*por os mui boos fidalgos com ajuda de Sam Tiago*»? E, a acreditar, em que tipo de ajuda acreditaria? Não sabemos. (Veyne: «A resposta é difícil, pois acreditar quer dizer tantas coisas ...») O importante é que, no sistema mental que dá origem a este relato - ou à lenda de Gaia, ou à lenda da Dama Pé de Cabra (LL IX A4), ou à lenda de Dona Marinha (LL LXXIII A1) - tais ocorrências representavam um enorme capital de prestígio colectivo e, portanto, uma fonte de legitimidade susceptível de evidentes utilizações políticas.

Neste contexto, o terceiro painel do tríptico levanta problemas particulares, pois remete-nos simultaneamente para a memória de uma família em rápida ascensão no século XIV - os Pereira - e para a ideologia de cruzada nascida no seio das ordens militares<sup>36</sup>. Trata-se da célebre narrativa da batalha do Salado incluída no título XXI, título que terá sido refundido, em 1380, segundo demonstrou António José Saraiva<sup>37</sup>, com o intuito laudatório de biografar o prior do Hospital D. Álvaro Gonçalves Pereira.

Os Pereira, recorde-se, pretendiam ser os herdeiros do património simbólico dos senhores da Maia (o título XXI é justamente o desta linhagem grandiosa, entretanto desaparecida), e a refundição do LL de 1380 tem por principal objectivo justificar tal reivindicação. Uma transferência de memórias muito semelhante à que, cerca de um

<sup>35</sup> *Acreditaram ...*, p. 14.

<sup>36</sup> Sobre o percurso social e político dos Pereira, cf. Mattoso, «A nobreza e a revolução de 1383», in *Fragmentos de uma Composição Medieval*, Lisboa, Editorial Estampa, 1987, pp. 277-293. Sobre a Reconquista e as ordens militares, cf. Mattoso, *Ricos-Homens ...*, pp. 227-239.

<sup>37</sup> «O autor da narrativa da batalha do Salado e a refundição do Livro do Conde D. Pedro» in *Boletim de Filologia*, XXII, 1971, pp. 1-16; cf. também Mattoso, *Introdução ao LL*, pp. 41-42.

século antes, tinham levado a cabo os de Riba de Vizela em relação aos senhores de Sousa, transferência que, segundo José Mattoso e Luís Krus, está na origem do LV, o primeiro nobiliário que chegou até nós <sup>38</sup>. A novidade do título XXI reside, porém, na aliança entre a glorificação de uma casa em plena emergência, por via da biografia do seu membro que mais alto chegara na escala social, e o protagonismo atribuído às ordens militares na sociedade cristã, por via do seu papel - apresentado como decisivo - na «*lide de Tarifa*», etapa não menos decisiva da Reconquista hispânica. É esta aliança que faz do texto do LL «o mais admirável resumo [...] da ideologia senhorial portuguesa medieval», como diz António José Saraiva <sup>39</sup>, e que «lhe confere uma dimensão ímpar, entre nós, ao nível dos registos historiográficos», como acrescenta Bernardo Vasconcelos e Sousa <sup>40</sup>.

Tendo em conta esta particularidade, e até o carácter cronologicamente mais moderno do título XXI em comparação com os episódios atrás analisados, seria de esperar uma abordagem diferente do sagrado e das suas relações com a glória humana. E assim é. Desde logo, do ponto de vista estritamente literário. Fazendo parte da vida de Álvaro Gonçalves, à qual se consagra uma atenção já de si considerável, o relato do Salado é de uma dimensão muito pouco usual nos nobiliários (só comparável à lenda de Gaia, que inicia o mesmo título XXI e poderá dever-se, portanto, à mesma pena). Além disso, apresenta um grau de elaboração dramática que o torna um quadro à parte do resto do LL, uma autêntica narrativa fechada, independente do que vem antes e depois. Estamos muito longe da simplicidade de recursos narratológicos utilizados pela versão da lenda de Gaia do LV, por exemplo, ou das aparições de Santiago a Álvaro Pires de Castro e do anjo a Nuno Gonçalves d'Avalos. Para o comprovar, basta ver o uso magistral do discurso directo, ou a forma como se conta a evolução da batalha, ou a descrição apaixonada das técnicas militares de muçulmanos e hospitalários.

Mas onde se nota mais essa diferença de meios é, sobretudo, na construção ideológica do texto. Já não se proclama a participação directa dos poderes sagrados na conquista do território ou na defesa do

<sup>38</sup> Cf. notas 3, 5 e 8.

<sup>39</sup> «O autor da narrativa da batalha do Salado ...», p. 15.

<sup>40</sup> «Vencer ou morrer. A batalha do Salado (1340)», in *A Memória da Nação*, p. 506.

grupo social, considerando-se, em troca, a perda da vida em combate ao mesmo nível do martírio, invocando, por ela e para ela, as recompensas eternas. Há uma mudança de perspectiva religiosa, que, em certa medida, já verificámos no relato da morte de Gonçalo Mendes da Maia e que coloca problemas semelhantes. Embora seja muito pouco provável que estes dois episódios tenham a mesma origem (um teria nascido da produção épica que gravitava em torno da grande casa senhorial da Maia, o outro seria fruto do espírito cruzadístico que motivava a existência das ordens militares), não há dúvida que a refundição de 1380, e a sua inclusão no mesmo título, os aproximaria, e isto é bem visível ao nível formal.

Mais interessante é, porém, a justificação ideológica do combate da nobreza hispânica, e em particular dos portugueses, e correlativamente do tipo de intervenção indirecta a esperar de Deus. Ouçamos - pois é de ouvir que se trata - Afonso IV que se dirige aos seus súbditos: «*Meus naturaes e meus vassallos, sabedes bem em como esta terra da Espanha foi perduda por rei Rodrigo e ganhada pelos Mouros, e em como outra vez entrou Almançor, e em como os vossos avoos, donde descendedes, por gram trabalho e por mortes e lazeira, ganharam o reino de Portugal. Em como el rei Dom Afonso Anrequiz, com que a eles guanharam, lhis deu honras e coutos e liberdades e contias por que vivessem honrados, e nom tam solamente fez esto a eles, mais por a sua honra dava os maravedis aos filhos que jaziam nos berços, e os padres serviam por eles; em como os reis, que depos el veeram, aguardarom esto. Eu, depois que viim a esto logo, fiz aque-lo que estes reis fizerom; e, se algua cousa i ha pera emendar, eu o corregerei se me Deus daqui tira. Olhade por estes Mouros que vos querem guanhar a Espanha, de que dizem que estam forçados, e hoje, este dia, a entendem de cobrar se nós nom formos vencedores. Poede em vossos corações de usardes do que usarom aqueles donde viindes, como nom percaades vossas molheres nem vossos filhos e o em que ham-de viver aqueles que depois vós veherem, os que i morrerem e viverem seeram salvos e nomeados pera sempre.*» (LL XXI G15).

As mudanças do discurso reconquistador habitual são bem evidentes. É verdade que a visão do passado prolonga a do I capítulo da *Crónica Geral de Espanha de 1344*, nomeando os grandes marcos dessa história secular de «*como esta terra da Espanha foi perduda por rei Rodrigo e ganhada pelos Mouros*». É verdade que o prólogo do LV ecoa na pretensão aristocrática de narrar a Reconquista como



um processo em que «os vossos avoos, donde descendedes, (...) ganharam o reino de Portugal.» É verdade que a mentalidade passadista dos fidalgos portugueses não deixa de relacionar uma memória idealizada da realeza - mitificada na pessoa do seu fundador - com um tempo de abundância em que «el rei dom Afonso Anrequiz, com que a eles guaharom, lhes deu honras e coutos e liberdades e contias por que vivessem honrados.»

Mas há uma grande originalidade na forma como o sagrado irrompe no meio deste discurso de clã e de classe. Em primeiro lugar, pode depreender-se um certo nacionalismo incipiente, apontado por Bernardo Vasconcelos e Sousa, no próprio facto de que «do episódio nuclear da Vera Cruz não existe qualquer espécie de vestígio na *Cronica de Alfonso XI*, o que atribui uma especificidade própria aos relatos da batalha elaborados em Portugal e à tradição que, sobretudo, o passo do *Livro de Linhagens* originou entre nós.»<sup>41</sup> Ao mesmo tempo, é de notar que a elevação e exposição da relíquia, «acto pelo qual se cumpre a completa integração no domínio do sagrado»<sup>42</sup>, não faz depender o favor sobrenatural de um símbolo familiar, como o anjo dos Lara, ou mesmo hispânico, como Santiago, mas de um objecto que se liga universalmente ao próprio Cristo. Um objecto, lembremo-lo, que se identificava em particular com as ordens militares e com essa nova espiritualidade, bem representada por S. Bernardo de Claraval, que via na Cruzada o destino mais excelso do *miles Christi* e em Templários e Hospitalários a perfeição da cavalaria espiritual<sup>43</sup>.

Estas incidências de sentimento religioso até aqui desconhecido dos livros de linhagens, mas já presente no ciclo arturiano que chega à corte com a *Demanda do Santo Graal*<sup>44</sup>, dão-nos uma imagem mais

<sup>41</sup> «Vencer ou morrer ...», p. 512.

<sup>42</sup> Id., «Ibid.», p. 511.

<sup>43</sup> Cf. Franco Cardini, «O guerreiro e o cavaleiro», in Jacques Le Goff (dir.), *O Homem Medieval*, Lisboa, Presença, 1989, pp. 63-67.

<sup>44</sup> Cf. Ivo de Castro, «Sobre a data da introdução na Península Ibérica do ciclo arturiano da Post-Vulgata», in *Boletim de Filologia*, XXVIII, 1983, pp. 81-93; Id., «Introdução» a Joseph-María Piel e Irene Freire Nunes (ed.), *A Demanda do Santo Graal*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1988; António José Saraiva, *O Crepúsculo da Idade Média em Portugal*, Lisboa, Gradiva, 1990, pp. 58-73; Id. e Óscar Lopes, *História da Literatura Portuguesa*, 14ª, Porto, Porto Editora, 1987, pp. 94-97; António Resende de Oliveira, «A cultura das Cortes», in *Nova História de Portugal*, III, pp. 681-683.

sublimada das relações entre a guerra ao infiel e o auxílio divino. As motivações que tornam o confronto necessário, e igualmente necessária a própria existência da nobreza cristã, mantêm-se visíveis, mas há um fenómeno novo nestes panfletos de classe tão fortemente marcados pela história da linhagem, pela continuidade da família, pela preocupação de ler nos sinais dos tempos um destino colectivo. Fenómeno novo a que M. D. Chenu deu o nome de «despertar da consciência»<sup>45</sup>, relacionando, num contexto diferente, mas que tem notáveis pontos de contacto com a evolução que temos vindo a descrever, o nascimento de um certo individualismo moral e religioso com a obrigatoriedade da confissão auricular, decretada pelo IV Concílio de Latrão em 1215.

Repare-se no modo como «os Portugueses andavam per a lide ferindo e derribando, e diziam uus contra outros: 'Senhores, este é o nosso dia, em que havemos de escrarecer, e este é o dia da vitoria e honra dos fidalgos. Este é o dia da salvaçom de nossas molheres e filhos e daqueles que de nós decenderem. E este é o dia em que havemos semelhar nossos avoos, que ganharam a Espanha. Este é o dia da salvaçom das nossas almas; nom se perca hoje per nossa fra-queza. Feiramo-los de toda crueldade.'».

Aparentemente, já ouvimos toda esta retórica em qualquer lado. «Vitoria e honra dos fidalgos»? A glória. «Salvaçom das nossas molheres e filhos»? A linhagem. «Semelhar nossos avoos, que guanharam a Espanha»? A Reconquista. «Salvaçom das nossas almas»? Isto é que é novo. A salvação por meio da morte em combate nunca havia sido tão claramente afirmada. Entre outras coisas, porque até aí se vira a guerra como ela era: um instrumento político que pontuava as relações quotidianas entre cristãos, e não só (ou mais até do que) entre estes e os inimigos da fé.

Só um grupo social vocacionado em exclusivo (teoricamente, pelo menos ...) para a Cruzada, para a luta sem tréguas ao infiel, poderia procurar na guerra a salvação da alma. O relato da batalha do Salado testemunha o momento em que este espírito atinge o principal meio de expressão ideológica da aristocracia portuguesa.

A historiografia que triunfa com a revolução de 1383-1385, nomeadamente a *Cronica do Condestabre* e a *Crónica de D. João I*,

<sup>45</sup> *L'Éveil de la Conscience dans la Civilisation Médiévale*, Montréal, Institut D'Etudes Médiévales, 1969.

registrará o modelo de cavaleiro cristão, do qual o exemplo mais acabado será justamente Nun'Álvares, filho de Álvaro Gonçalves Pereira. Émulo de Galaaz no valor militar e na castidade, o Santo Condestável consegue a vitória miraculosa de Aljubarrota contra o castelhano Santiago e por intermédio da mais intimista de todas as almas: a oração privada. Galaaz contra Santiago, a castidade como valor, a devoção individual ... Decididamente, os tempos estavam a mudar.